

Corpo e lamento funebre Alcune riflessioni sulla traduzione dell'*Agiavilāpa* dell'indologo Giuseppe Turrini (1826-1899)

Alberico Crafa

Università degli Studi di Padova, Italia

Abstract Ernesto De Martino's theorization and the considerations on the 'crisis of presence' represent a milestone in the field of Religious Studies. The crisis reveals itself in the daily events of the human being, such as death. Starting from the methodological frames provided by de Martino's studies on the lament in ancient world, and the recent attention dedicated to the bodies, this article will analyse one of the most famous episode of *kāvya* literature as translated by nineteenth-century Italian Indologist Giuseppe Turrini: King Aja's lament (*vilāpa*) upon his wife Indumatī, and particularly the stanza of *Raghuvamṣa* 8.43. The Italian translation reveals some element related to the Western opposition between body and soul, which challenge the original attention paid by Kālidāsa and the ancient Greek literature to the physiological effects produced by suffering.

Keywords Funerary lament in ancient world. Body. Ernesto De Martino. *Raghuvamṣa*. *Ajavilāpa*.

Sommario 1 Premessa. – 2 Il lamento di re Aja e le forme stereotipe del lamento funebre. – 3 L'*Agiavilāpa* nel 'volgarizzamento' di Giuseppe Turrini. – 4 Ferro fuso e membra 'sciolte': *Raghuvamṣa* 8.43 e le ricadute fisiologiche del patire tra Kālidāsa e letteratura greca. – 5 Conclusioni.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted	2019-01-28
Accepted	2019-03-26
Published	2019-06-27

Open access

© 2019 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Crafa, Alberico (2019). "Corpo e lamento funebre. Alcune riflessioni sulla traduzione dell'*Agiavilāpa* dell'indologo Giuseppe Turrini (1826-1899)". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 55, 317-340.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2019/01/010

317

1 Premessa

Il lavoro di ricerca condotto presso il fondo dell'indologo e letterato trentino Giuseppe Turrini (1826-1899)¹ ha permesso di portare alla luce manoscritti inediti che, insieme a quanto pubblicato in vita dal medesimo,² hanno portato a individuare una linea di ricerca costante tra i molteplici ed eclettici interessi dello studioso trentino: il tema della morte e del lamento funebre. L'attenzione del Turrini verso dette tematiche ha trovato riscontro anche nelle letture con le quali l'indologo nutriva i propri interessi nei più svariati ambiti del sapere scientifico dell'epoca.

L'indagine sulle biblioteche private di studiosi e intellettuali presenta l'opportunità di ricostruire il percorso di formazione intellettuale, di ricerca e, soprattutto, gli interessi collaterali rispetto alle discipline di riferimento dei vari studiosi. Le biblioteche private offrono inoltre una finestra straordinaria sullo 'spirito del tempo'. Esse, infatti, «permettono anche di guardare a una particolare stagione della storia intellettuale con gli occhi di un contemporaneo [...]». Queste biblioteche delimitano infatti lo spazio della memoria di un individuo e di una generazione, configurandosi come microcosmi culturali» (Canadelli 2010, 5). Ciò vale anche per quanto riguarda il Turrini, la cui attenzione verso alcuni degli episodi funebri dell'epica e della lirica sanscrita rivela al suo interno un percorso intellettuale già battuto all'epoca, di cui offrono testimonianza due studi, il primo dei quali figura anche nella biblioteca personale³ dello studioso

1 Il presente lavoro si inserisce - per premesse, contenuti e finalità - all'interno del ciclo di lezioni seminariali tenute presso il corso magistrale di Scienze delle religioni dall'Università di Padova e l'Università Ca' Foscari Venezia dal titolo *Il corpo in scena: pratiche, tecniche e simboli tra passato e presente*. I miei ringraziamenti vanno al Prof. Simone Cristoforetti, per avermi spinto a indagare la figura del suo concittadino Giuseppe Turrini e per l'ospitalità accordatami durante il periodo delle mie ricerche presso la Biblioteca Comunale di Trento. Di aiuto sono stati i preziosi consigli e l'attenzione rivolta verso il presente lavoro da parte della Prof.ssa Chiara Cremonesi. Ringrazio inoltre i due *peer reviewers* anonimi per le osservazioni e le indicazioni suggeritemi. Il Fondo Turrini si trova oggi presso l'Archivio storico della Biblioteca Comunale di Trento ed è composto per la maggior parte da manoscritti inediti, appunti, traduzioni. Di particolare interesse il carteggio del Turrini con personaggi illustri e studiosi italiani ed europei di metà Ottocento. Cito, come esempi più noti, le corrispondenze con F. Max Müller, M. Émile Guimet, G. Willem Leitner, Gaspare Gorresio, Silvestro Centofanti.

2 Esigua - se paragonata a quella degli orientalisti e agli studiosi a lui contemporanei - risulta essere la produzione del Turrini. Una raccolta delle sue pubblicazioni è riportata nel memoriale composto da Pullé (1898, V-XIV).

3 L'intera biblioteca personale si trova oggi presso l'Archivio storico della Biblioteca Comunale di Trento (d'ora in poi ASCTn) e conta 5.426 tra volumi e numeri di periodici accademici di argomento linguistico-filologico, indologico, storico-religioso, archeologico, letterario (lettere classiche greche e latine, letteratura trecentesca, letteratura europea), e 'orientalistico', indicando col termine tutta quella letteratura scientifi-

trentino: *Dei costumi dell'isola di Sardegna comparati con gli altri popoli antichissimi orientali* - con attenzione particolare al capitolo relativo al «Lamento funebre sardo» (Napoli: Civiltà cattolica, 1850, 314-44) - dell'etnografo Antonio Bresciani,⁴ e la *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso gli altri popoli indo-europei* (Milano: Fratelli Treves, 1873) di Angelo De Gubernatis.⁵ Entrambe le opere testimoniano il crescente interesse anche in Italia verso il folclore e l'etnologia,⁶ nonché i rapporti tra quest'ultima e l'orientalistica italiana nella seconda metà dell'Ottocento (Bordas 2005, 103-4).

Tali letture non possono pertanto essere disgiunte dalla produzione del Turrini, con particolare riferimento a due lavori, il primo dei quali pubblicato solo nella prima delle due parti previste⁷ sotto il titolo de *Il lamento del re Agia sopra Indumati sua moglie di Kalidasa*.

ca che - all'interno della biblioteca turriniana - ha come oggetto di studio ciò che non è 'occidentale' (Vicente 2012, 36-7). La biblioteca privata venne donata su volontà del Turrini, come recita l'art. 4 del testamento scritto di suo pugno e datato 24 gennaio 1889: «Lascio tutti i miei manoscritti, le varie lettere di diversi uomini insigni d'Italia e fuori a me indirizzate e tutti i miei libri, alquanto rarissimi di gran pregio, alla Biblioteca comunale della Città di Trento» (Cetto 1956, 149-50).

4 Antonio Bresciani (1798-1862), gesuita, letterato e etnografo trentino, autore di uno studio sui costumi funerari dell'entroterra sardo, verrà ripreso più volte all'interno dell'opera di De Martino [1958] 2008. Tutte le opere a stampa - qualora si riferiscano a opere contenute nella biblioteca privata del Turrini - vengono citate nell'edizione in possesso dello Stesso.

5 Angelo De Gubernatis (1840-1913) è una figura di primo piano tra gli orientalisti italiani del XIX secolo. Attivo tra Firenze e Roma, fu il grande promotore dell'orientalismo fiorentino e dell'apertura degli studi orientali italiani al resto d'Europa. Docente di sanscrito e mitologia comparata presso l'Istituto di Studi Superiori di Firenze già all'età di ventitré anni, fu promotore del Congresso Internazionale degli Orientalisti che si tenne proprio a Firenze nel 1878. Al pari di altri intellettuali del periodo, De Gubernatis fu un personaggio dai numerosi interessi e attivo nel campo sociale della neonata nazione italiana. Da accademico si contraddistinse soprattutto per la prolifica produzione scientifica, nella quale è possibile distinguere alcuni interessi ricorrenti: quello verso la letteratura e la cultura religiosa indiana, e quello verso la mitologia che lo resero pioniere, in Italia, del metodo comparativo dell'amico Max Müller (si vedano Fabbri 2017, 2018). Lo stesso modello verrà poi impiegato anche sul versante delle ricerche di stampo etnologico e demologico, in particolare verso le tradizioni e gli usi popolari nuziali e funebri in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei (Benedetti 2014, 311-18, 323). Sulla figura del De Gubernatis la bibliografia è abbastanza ricca. Si vedano i contributi nei volumi curati da Taddei 1995-2001 e l'ultimo di Sorrentino 2004. Sull'orientalismo fiorentino, si vedano Stasolla 2013; Vicente 2012.

6 Si deve proprio all'italiano Paolo Mantegazza (1831-1910) la fondazione nel 1869, a Firenze, del Museo Nazionale di Antropologia ed Etnologia. Due anni più tardi, nel 1871 - e in ritardo di diversi decenni rispetto a Parigi (1839), New York (1842) e Londra (1843) - si costituirà sempre nel capoluogo toscano la Società Italiana di Antropologia ed Etnologia.

7 L'opera manca, infatti, di tutto l'apparato di note e del glossario previsti nella seconda parte e mai dati alle stampe a causa della scomparsa del Turrini. I manoscritti e gli appunti della prima parte dell'opera, insieme a quelli (incompleti) della seconda - circa 1.300 fogli e pagine di appunti, traduzioni e note - si trovano all'interno del fondo Turrini (ASCTn mss. 2851; 2852).

Coi commenti di Mallinata (Bologna: Regia Tipografia, 1899), mentre il secondo invece – come spesso accade per i lavori dell'indologo trentino – solo in forma di appunti manoscritti dal titolo *La morte del figlio romito* (ASCTn, ms. 2849/4).

La lettura di tali scritti, delle note e dei commenti del Turrini insieme alla celebre opera di Ernesto De Martino consacrata allo studio del lamento funebre, ha permesso alcune riflessioni sui 'corpi' protagonisti dell'evento funebre: il corpo 'soggetto', attivo nell'atto performativo del lamento con formule, gesti, mimiche, e il corpo 'oggetto' dell'atto, il corpo del defunto, l'alterità assoluta. Il corpo senza vita della principessa Indumatī, il corpo di Ettore dopo il supplizio subito per mano di Achille – a sua volta protagonista di un delirio che si manifesta con forme di mortificazione del corpo alla vista del compagno Patroclo – innescano dinamiche che coinvolgono con gesti e formule verbali topiche i corpi dei presenti e dei cari, secondo quelle procedure e quei bisogni che Ernesto De Martino raccoglie e presenta in *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* ([1958] 2008).

Il presente lavoro – è bene precisarlo fin da subito – non si pone l'obiettivo di offrire una rapida disamina diacronica e sincronica attorno al tema del lamento funebre in Sudasia. Procedere lungo questo percorso di analisi si discosterebbe dal tema del seminario entro cui esso è stato concepito e il cui oggetto di indagine è il corpo con le sue declinazioni e i rapporti che lo legano alla realtà culturale, religiosa e sociale sia nell'ambito pratico sia nell'ambito simbolico. Anche nel momento del lamento infatti il corpo inscena, interagisce con la realtà, subisce e 'produce' cultura. Si richiami qui all'attenzione come, secondo il pensiero demartiniano, il farsi presente dell'uomo a una data situazione, il suo esercitare un ruolo attivo di discernimento e il suo essere in grado di agirvi, costituisca una nozione chiave della riflessione intorno al 'sacro' e, nello specifico, intorno ai momenti del divenire dell'uomo in cui la criticità è tale che il rischio di arresto – inteso come condizione psico-fisica di interruzione dell'attività valorizzatrice – è massimo. Momento critico del divenire per eccellenza è proprio la morte, e il lamento – come argine al rischio di perdita della presenza⁸ – si riversa anche a livello fisiologico, sotto forma

8 Il problema della presenza dell'uomo nel mondo è al contempo punto di partenza e di approdo della riflessione demartiniana sulla dimensione del 'sacro'. Prendendo le mosse dagli scritti demartiniani pubblicati da M. Massenzio (De Martino 1995) è possibile ricostruire con chiarezza maggiore la riflessione ierogenetica di De Martino a partire proprio dai concetti-chiave di 'presenza' e di 'rischio' ad essa collegata. Entrambi i concetti – 'presenza' e 'crisi della presenza' – erano già stati presentati da De Martino nel *Mondo magico* ([1948] 1973), e saranno sempre oggetto di costanti riflessioni nella successiva produzione intellettuale. *L'esserci* dell'uomo nel mondo, la sua 'presenza' dinamica – al pari, come si dirà, del 'sacro' – non è garantita *a priori* e, in quanto tale, non è esente da rischi. La presenza dell'uomo nel mondo richiede un costante sforzo,

di performance attorno alla quale si raccolgono formule codificate, gesti, posture. In questa prospettiva quindi, per concludere sul rapporto tra crisi del cordoglio e le esigenze fisiologiche del corpo del soggetto umano, si ricordi come «[the] lament performances involve particular uses of the whole body» (Wilce 2009, 41).

2 Il lamento di re Aja e le forme stereotipe del lamento funebre

L'episodio del lamento funebre del re Aja per la scomparsa improvvisa della moglie Indumatī raccontato nelle strofe del *Raghuvamśa*⁹ («La stirpe di Raghu», canto VIII), poema epico in 19 canti (*sarga*) del celebre poeta e drammaturgo indiano Kālidāsa (IV-V d.C.), rappresenta - insieme all'analogo lamento di Rati nel *Kumārasambhava* («L'origine di Kumāra», 4.1-38) - uno dei passaggi più famosi del *kāvya* indiano. Il Turrini, nelle parole fatte precedere alla volgarizzazione delle quarantuno strofe dell'VIII canto del poema, riflettendo sul lavoro svolto, fornisce al lettore alcune avvertenze circa il metodo da lui seguito per rendere accessibili i sentimenti e il pathos racchiuso nell'episodio del re afflitto di fronte al corpo esanime della consorte:

Dirò francamente che in questa traduzione m'ingegnai di mantenere per tutto interi l'anima, la vita, il calore, il moto che mi mostra il testo. In somma, quando mi posi a questa non lieve fatica

che si traduce in un «movimento che trascende la situazione nel valore» portandola ad essere «ethos primordiale umano, volontà di storia che ininterrottamente si spiega, [...] stimolata dalla ininterrotta esigenza di ritornare sempre a decidere il divenire via via che esso diviene» (De Martino 1995, 103-4). Genesi della 'crisi della presenza' sono quei momenti di «particolare contenuto emozionante» (De Martino [1948] 1973, 92) di fronte ai quali la presenza non è più 'garantita'. Quando la presenza vacilla, quando la crisi è in atto, ecco come «tutto può diventare tutto, che è quanto dire: il nulla avanza» (149). Su queste premesse si inserisce la riflessione demartiniana sul processo ierogenetico, imperniata sul binomio sacro/presenza in crisi, che vede nel primo non un *a priori*, bensì il frutto di ragioni culturali, di un processo interamente umano e motivato attraverso il bisogno di controllare e portare a soluzione l'andamento della crisi, controllandone e disciplinandone le insorgenze servendosi di strumenti quali, ad esempio, la presenza e l'iterazione rituale (Tullio-Altan, Massenzio 1998, 55-8).

⁹ Al poema di Kālidāsa il Turrini non riserva certo un giudizio estetico positivo, com'è evidente dalla lettura di alcune pagine dei suoi appunti manoscritti: «Il *Raghuvamśa*, tranne il Lamento, la è cosa bruttissima - ma come opera d'arte; certo non è un mirabile poemetto e un bel testo di lingua saṃscrita, ma un libriccino, una sconciata obbrobriosa. E però io dò non l'opera intera, ma quella parte che a me pare più feconda d'idee nuove e più alta a rendere fruttuosi gli esempi antichi» (ASCTn ms. 2852, *Il lamento di re Aja*, f. 2). Per 'esempi antichi' da comparare e ai quali ricollegarsi il Turrini - oltre a riferirsi agli esempi offerti dalla letteratura epica greca e latina - indica la grande produzione lirica trecentesca italiana, con particolare attenzione alle opere di Caterina da Siena, Jacopone da Todi, Francesco d'Assisi, Dante, Cavalcanti.

ebbi a cuore di far sì che un giovane di buon intendimento e molto studioso potesse gustare da sé il nostro eccellente poeta, che tanto sentì ed espresse di nuove e diverse cose ignare a noi [...] e farci quelle riflessioni comparative di lingua, di concetto e di frasi che tanto conferiscono a fare conoscere le più riposte ragioni del bello e del vero. (Turrini 1899, 9-10)¹⁰

A tale premessa l'autore fa seguire una nota sul titolo dell'VIII canto dell'opera di Kālidāsa in cui si sofferma sul termine sanscrito *vilāpa* («lamento»):

विलाप «vilāpa», s. m. Lamento, corrotto, piagnisteo, cioè il pianto che si fa ai morti. Viene dalla radice लप «lap» (Cl. 1, par.) che suona propriamente parlare, e col prefisso वि «vi», lamentare, far lamenti, rammaricarsi, dolersi, querelarsi. – Confronta la radice saṁskrita लप «lap», parlare, co latino «loq-uor», mutata la labiale «p» nella gutturale «q», come per l'appunto nel verbo «coquo», che risponde al saṁskrita पचामि «pacāmi», io cuocio, da पच, scambio di पक «pak», cuocere, che è affine allo zendo «pač», coquere, al greco πέσσω, coquo; pinso, io pesto; al serbo «pečem», io cuocio, io pesto, e all'antico slavo «pekuñ». – Vicinissimi alla radice लप «lap», parlare, sono anche il borusso «laip», comandare, e da ultimo il lituano «lê'pju», io comando. Paragonisi oltre a ciò il nome saṁskrito लपनम «lapana-m», la bocca, (tema लपन «lapana», s. n. bocca) col latino «labium».

Il Lamento di Agia. Traduco «Il Lamento» e non «La Lamentazione», che il lamento non è cosa ignobile, quando chiami efficace sollievo ai nostri e più agli altrui mali, a' quali non possiam porre rimedio da noi stessi, e quando facciasi senza detrarre alla nostra né all'altrui dignità. La lamentazione è più querula del lamento e dice la debolezza dell'animo che patisce. (Turrini 1899, 17-9)

Col termine *vilāpa* gli studiosi indicano generalmente un sottogenere della poesia epica sanscrita con caratteristiche stilistiche condivise con il genere letterario dell'epica. Come evidenziato di recente (Peterson 2003, 59; Boccali 2018, 21-2), i due grandi poemi epici della tradizione letteraria del Sudasia, *Mahābhārata* e *Rāmāyaṇa*, offrono al lettore – visto il susseguirsi di eventi catastrofici, scontri e passaggi dolorosi – esempi o riferimenti alla pratica di intonare lamenti riconducibili al *vilāpa gaṇa* (canto funebre) tutt'oggi diffusa nel Subcontinente Indiano (cf. Omchery 1967). Nel *Mahābhārata*

¹⁰ Segnaliamo come qui, e in tutte le citazioni del Turrini a seguire, si è riportato il testo normalizzato secondo l'uso corrente dell'accentazione.

(11.16.1-26.1) un riferimento al lamento intonato da donne all'indirizo di Kṛṣṇa viene dalle parole di Gāndhārī, madre di Duryodhana e moglie di Dhṛtarāṣṭra, che a sua volta piange la morte del figlio prediletto in un lamento che termina col soprano dei Kuru esanime a terra (Hudson 2012, 109-15, 126-8, 132-3).¹¹ Nel *Rāmāyaṇa*, invece, il famoso precedente vede protagonista Rāma che, ignaro del rapimento della sposa Sītā per mano del demone Rāvaṇa, ne piange disperato la morte. La scena del lamento dell'epica classica indiana verrà poi ripreso da quella che – seppur in maniera impropria – viene definita la 'lirica' indiana: «The lament became one of the 'set pieces' that the *kāvya* poets took over from the epic – Aja's lament for Indumatī and Rati's for the slain Kāma are among the most celebrated passages in Kālidāsa's *mahākāvya*s» (Peterson 2003, 59).

Sempre nel *Raghuvamśa*, questa volta nel IV canto, si troverebbe – secondo l'interpretazione data dal commento di Mallinātha¹² – un interessante riferimento 'etnografico' circa l'uso da parte delle donne degli Eftaliti di percuotersi le guance per via del dolore causato dalla scomparsa dei mariti (Prakash 1955, 77).¹³ Così traduce Kale (1922, 67):

There the exploits of Raghu, the prowess whereof was displayed on the husbands of the Hūṇa ladies, became a teacher of ruddiness in the cheeks to them (or came to have the redness of their cheeks for a record).

Se il passaggio contenuto nel *Raghuvamśa* (4.68) è piuttosto vago,¹⁴ e quella del commentatore Mallinātha si presta a essere niente di più che un'ipotesi, resta un dato incontrovertibile la conoscenza, al tempo del commentatore, di pratiche di autolesionismo del corpo in uso presso popolazioni centroasiatiche durante le occasioni di lutto. Si può scorgere in questo tipo di pratiche che coinvolgono il corpo quell'insieme «limitato di stereotipie mimiche» attraverso le quali si

11 Sulla grammatica e lo stile del lamento di Dhṛtarāṣṭra si veda Hudson 2012, 111 nota 20. Per un'ulteriore disamina e rassegna di episodi di lamenti all'interno del *Mahābhārata* si veda il lavoro interamente dedicato al tema di Hudson 2012.

12 Celebre commentatore sanscrito vissuto tra il 1350 e il 1450. Lo studio più completo sulla figura di Mallinātha è quello di Lalye 2002.

13 Il passaggio, senza dubbio interessante, meriterebbe di essere approfondito, alla luce dei progressi compiuti dagli studi storico-archeologici sugli Eftaliti (noti anche come 'Unni bianchi') dell'Asia Centrale (cf. ad es., Hyun 2016, 44-65; Kurbanov 2013).

14 Nelle note dell'edizione curata da Kale si legge: «The Hūṇa ladies had given up drinking which used to impart a red flush to their cheeks. But now that their husbands were killed in battle, they slapped their faces through grief which reddened their cheeks again. Thus Raghu ordered back, as it were, the red flush on their cheeks. Malli. suggests the alternative construction [...] of which the red hue was an indicator i.e. it became as it were a writing to keep up the memory of Raghu's valour» (1922, 114).

compie la «ritualizzazione del *planctus*» finalizzata a «dar orizzonte al discorso della lamentazione» (De Martino [1958] 2008, 186). Tra le stereotipie individuate e raccolte da De Martino nell'antico lamento funebre rituale vi sono: «incidersi le carni, graffiarsi a sangue le gote o gli avambracci, percuotersi (il viso, la testa, la fronte, il petto, le gambe)» e poi «decalvarsi, strapparsi la barba» o viceversa (ovvero farseli crescere), e ancora «voltolarsi nella polvere o nella cenere o cospargersene il capo, stracciarsi i vestiti, scalzarsi» (186).

A questo punto è necessario soffermarsi su una questione rilevante, già evidenziata sempre da De Martino e sulla quale hanno lungamente indugiato i lavori di quegli studiosi che hanno prestato attenzione allo studio di tutte le manifestazioni rientranti nella categoria del lamento funebre. Si tratta del rapporto che intercorre tra attestazioni relative a pratiche funebri nel mondo antico e quanto invece l'etnografia registra oggi, nel mondo contemporaneo. La riflessione muove attraverso due prospettive metodologiche, quella dello studio del lamento e delle pratiche funebri in una prospettiva diacronica e sincronica, e quella del rapporto – soprattutto per quanto riguarda il mondo antico – tra la fonte testuale e le molteplici pratiche attraverso le quali si manifesta e si controlla quella che De Martino definì come «crisi del cordoglio». Per primo De Martino ha constatato come le lamentazioni attestate nella letteratura del mondo antico (principalmente nell'epica, nella tragedia e nella lirica greca) rappresentino non già 'rito in azione', bensì un'elaborazione in forma poetico-letteraria che rende pertanto difficile cogliere il carattere 'rituale' del lamento stesso (De Martino [1958] 2008, 56). Lo storico delle religioni ha individuato, tanto nel metodo comparativo quanto nei relitti folklorici euromediterranei registrabili, la possibilità di ricostruire il rito funerario della lamentazione indirizzata a persone storiche defunte (182-3).

Tale precisazione, di natura non esclusivamente metodologica, si può estendere a quei contesti culturali in cui, a fronte di un dato testuale dell'antichità, si documentino nella contemporaneità pratiche e usi che rimandino a quanto direttamente o indirettamente attestato. Quanto detto è ben sintetizzato e messo in pratica nello studio di James M. Wilce, che si sforza di tenere assieme e di affrontare temi quali la 'testualizzazione' del lamento¹⁵ nella letteratura antica quanto nei tempi recenti, e il modo in cui si esplicita e si manifesta poi la performance, attraverso il coinvolgimento del corpo. La performance del lamento infatti

15 Traduco così infatti il concetto di *entextualization* preso in prestito da Wilce, a sua volta basatosi sulle riflessioni di Bauman e Briggs: «Entextualization is the packaging or organizing of discourse as text, i.e. some 'thing' that is coherent, memorable, and extractable from context [...]. To speak of laments' entextualization focuses our attention on their textuality or coherence; and indeed, even improvised laments are often structured [...] so as to make them memorable» (Wilce 2009, 32).

is embodied. We find similar uses of the voice, throat, face, limbs, etc. in lament around the world. Local definitions of lament typically include melody, tears, and a crying voice characterized by pharyngeal constriction and 'cry breaks'. Wailers in various times and places have also put their arms around each other's necks. Such features exemplify the coherent set of signs that defines textuality the regularities that render texts quotable, portable. Producing tuneless texts about the departed or one's own grief, or performing without crucial embodied features, is unimaginable in traditions of improvisatory texted weeping. (Wilce 2009, 36-7)

Raffrontare fonte testuale antica e dato empirico e stabilirne il rapporto è - come abbiamo osservato sopra - una circostanza già affrontata da De Martino. È evidente come la questione continui a essere oggetto di una riflessione da cui è impossibile prescindere e con cui confrontarsi all'interno di tutta la letteratura scientifica dedicata al tema delle pratiche e degli usi registrati durante i periodi di lutto. In particolare, sul rapporto tra performance corporea registrata dall'etnografia moderna e letteratura, iconografia e statuaria del mondo antico è ancora Wilce ad affermare come

Just as there are long histories of borrowing or alluding to textual dimensions of lament [...] there are histories - stretching across millennia - of reproducing kinesic forms proper to lament. Wickett (1993) [...] found contemporary women's laments replicating the very postures and gestures - 'lament kinesics' - depicted in ancient Egyptian tomb paintings of women lamenting and dancing at funerals [...]. Wickett finds the corporeal continuities across 4,000 years of Egyptian history at least as significant as the continuity in discursive themes of ancient and recent laments. (Wilce 2009, 37-8)

3 L'*Agiavilāpa* nel 'volgarizzamento' di Giuseppe Turrini

Entrando nel merito dell'opera di Kālidāsa, possiamo soffermarci su alcuni passaggi tratti dalla traduzione che il Turrini offre dell'episodio¹⁶ che vede protagonista il re di Ayodyā, Aja, figlio di Raghu, afflitto dal dolore per la morte improvvisa della consorte Indumatī. L'attenzione sarà posta su alcuni passaggi chiave dell'VIII canto del *Raghuvamśa*: la crisi e le parole di re Aja contengono, infatti, alcu-

¹⁶ L'opera del Turrini conta quarantuno strofe, il cui inizio però non coincide con quello dell'edizione critica dell'opera di Kālidāsa. L'episodio tradotto e commentato dall'indologo trentino è estrapolato a partire dalla strofa 30 alla strofa 71 dell'*VIII sarga*. Da qui in avanti, inoltre, per le strofe si è scelto di mantenere gli a capo corrispondenti nella traduzione originale.

ni elementi familiari al discorso storico-etnografico del lamento funebre: formule stereotipe del *planctus*, il ricordo delle gesta e delle opere buone compiute in vita dal congiunto il cui corpo, ormai senza vita, giace tra le braccia del sovrano nel contesto agreste, quasi ameno, di un boschetto fuori la città di Ayodhyā.¹⁷

L'episodio del lamento di re Aja non introduce il lettore *in medias res*: a un prologo di apertura (1-7) segue, dall'ottava strofa in poi, l'avvio della narrazione e la descrizione della morte improvvisa della regina Indumatī:

- 8 La donna dell'uomo prestantissimo
sguardato ch'ebbe quel serto che un sol mo-
mento d'ora avea cinte le sue bellissime mam-
melle, ecco esanime chiuse gli occhi, siccome
il lume della luna quand'è rapita da Rāhu.¹⁸
- 9 Ella cadendo al suolo col corpo da' sensi
abbandonato, faceva cadere anco il marito: for-
sechè non vien meno la fiamma della lucerna
Con insieme la goccia dell'olio sparto in terra?¹⁹

Si noti subito, alla fine dell'ottava strofa (*Ragh.* 8.37), l'accostamento dell'immagine degli occhi della regina ormai chiusi per sempre con «il lume della luna quand'è rapita da Rāhu»²⁰ (*hṛtacandra tamaseva kaumudī*). L'accostamento dell'astro notturno alla bellezza del vol-

17 Ricche pagine sono state dedicate al tema della natura e alle suggestive immagini evocate all'interno del *kavyā* da Boccali 2017, 2011, 2007.

18 *kṣaṇamātrasakhīṃ sujātayoḥ stanayostāmaivalokya vihvālā | nimīla narottamapriyā hṛtachandrā tamaseva kaumudī Ragh.* 8.37. Nel riportare le strofe si è rispettata la struttura metrica e il capoverso dell'edizione a stampa dell'opera del Turrini. Poiché il presente studio è condotto sulla traduzione operata dall'indologo trentino, il testo delle strofe del *Raghuvamśa* qui riportate fa riferimento all'edizione critica impiegata dal Nostro e fatta precedere al 'volgarizzamento' (Turrini 1899, 37-47). Sebbene il Turrini non citi l'edizione critica del testo impiegata per la traduzione, un indizio potrebbe essere l'edizione pubblicata in tre volumi, tra il 1869 e il 1874, curata da Shankar P. Pandit, *The Raghuvamśa of Kālidāsa with the Commentary of Mallīnātha* (Bombay: Indu-Prakash, 1869-74). Tuttavia, la biblioteca privata donata dal Turrini alla Biblioteca Comunale di Trento è mancante del secondo dei tre volumi dell'opera, che comprende i canti VII-XIII.

19 *vapuṣā karaṇojjhītena sā nipatantī patimapyapātayat | nanu tailaniṣekavindunā saha dipārcirupaiti medinīm (Ragh.* 8.38).

20 Il 'rapimento' cui si fa riferimento è l'oscuramento, attribuito al demone Rāhu, personificazione dell'oscurità (*tamas*), del sole o della luna durante le eclissi: «Rāhu, 'the Seizer' - a mythological and astronomical dragon-like demonic character who swallows the sun and moon during eclipses [...]. Rāhu is a prominent figure in the literatures and arts of both peninsular and insular Southeast Asia. In Mediaeval Indic lore, Rāhu is presided over by the demonic aspect of Śiva known as Kāla ('the Black/Dark One', or 'Time', as devourer of everything) or Bhairava» (Acri 2017, 86). Per un appro-

to dell'amata (più raramente a quello dell'amato, nonostante in sanscrito il termine sia sempre maschile) è un'immagine assai frequente all'interno del *kāvya*.²¹ Il termine si presta inoltre a molteplici similitudini 'antropomorfe'. Nel *Kumārasambhava*, ad esempio, sempre Kālidāsa accosterà lo sviluppo delle membra e del corpo della principessa Satī allo sviluppo delle fasi lunari (Boccali 2018, 53). Con un altro accostamento più avanti, alla strofa 13 (*Ragh.* 8.42), questa volta è il colorito che il corpo senza vita ha assunto ad essere paragonato al pallore della luna mattutina, sulla cui superficie le macchie ricordano la forma di un cerbiatto (*mṛgalekhāmuśasīva candramāḥ*):²²

- 13 Il marito tenendosi in grembo quella
bellezza esanime e priva affatto di colore, pareo
quasi come la luna mattutina le cui macchie
tengono forma e figura d'un cerbiatto.²³

La similitudine tra il corpo che giace senza vita, oramai freddo ed esangue e la luna mattutina, è giustificata dalle caratteristiche associate alla luna nella letteratura indiana, come messo in evidenza da Boccali, infatti, «frequentissimi sono i due modelli 'dai raggi freddi' o 'dalla luce fredda' [...] ispirati a idee popolari sulla luna. Il primo genera un'infinità di realizzazioni concrete con i termini per 'freddo' [...], 'gelo' [...], 'neve'» (Boccali 2000, 430).²⁴

fondimento sulla figura di Rāhu all'interno della mitologia e dell'astronomia indiana si veda Zimmer [1946] 1972, 175-84.

21 Si vedano ad esempio la *Śataka* (Centuria d'amore) di Amaruka (VII sec.?), strofa 58 (Boccali 2002, 110) e nel *Caurisuratapañcāśikā* (Le cinquanta strofe dell'amor furtivo) di Bilhaṇa (XI-XII sec.), I, 29-41; II, 42; III, 8, sempre tradotte da Giuliano Boccali (2002, 157, 160, 187).

22 Il Turrini con «le cui macchie tengono forma e figura d'un cerbiatto» traduce il composto sanscrito *mṛgalekhāmuśasīva*, riferito alla luna (*chandramāḥ*). L'immagine è tipica del *kāvya* e trae ispirazione dall'immaginazione popolare indiana. Per altri esempi o formazioni linguistiche simili si veda Boccali 2000, 429-30; Boccali 2002, 218.

23 *patiraṅkaniṣaṇṇayā tayā karaṇāpāyavibhinnavarṇayā | samalakṣyata bibhradāvīlām mṛgalekhāmuśasīva candramāḥ || Ragh.* 8.42.

24 Sull'utilizzo dell'immagine e del valore cromatico-simbolico della luna in relazione alla scienza dell'*alamkāra* (lett. 'ornamento', nel senso restrittivo il termine indica le figure retoriche) si veda Bronner 2010, 251-7.

4 Ferro fuso e membra 'sciolte': *Raghuvamśa* 8.43 e le ricadute fisiologiche del patire tra Kālidāsa e letteratura greca

Nella strofa seguente (*Ragh.* 8.43), come in un climax, il protagonista è re Aja che, realizzato quanto accaduto, comincia ad abbandonarsi a quelle forme che, come già anticipato, sono topiche della crisi del cordoglio:

- 14 Con pianto di lacrime e singhiozzi languivasi egli molto duramente, smarrita eziandio la innata sua forza; l'istesso ferro riscaldato e tutto inceso dal fuoco ammolisce, or dunque come no l'animo?²⁵

Sappiamo, dalla bibliografia a disposizione del Turrini sull'argomento, e da un altro suo manoscritto inedito menzionato precedentemente,²⁶ che lo studioso trentino guardava al «pianto di lacrime e singhiozzi» (*vilāpa sa vāṣpagadgadamaṃ*) di re Aja con in mente le numerose scene offerte dall'epica classica e da quella indiana. Prescindendo dalla risoluzione poetica di Kālidāsa, il *planctus* di Aja - qui, nella strofa d'esordio, come nelle restanti fino alla strofa 41 - si mantiene estremamente lontana dalla crisi del *planctus* irrelativo e dalle manifestazioni di furore a esso collegato, come ad esempio quello di Achille alla notizia della morte di Patroclo,²⁷ o di Andromaca a quella di Ettore.²⁸

Aja è abbattuto e, vinto dal dolore, il suo corpo è privato della forza e del vigore della vita abituale (*sahajāmapyapahāya dhīratām*).²⁹ Che

25 *vilāpa sa vāṣpagadgadamaṃ sahajāmapyapahāya dhīratām | abhitaptamayo'pi mādavaṃ bhajate kaiva kathā śarīriṣu.* (*Ragh.* 8.43)

26 Si tratta, ricordiamolo, del ms. 2849/4 dal titolo *La morte del figlio romito*, con riferimento in particolare all'episodio del lamento di Andromaca verso lo sposo, Ettore.

27 Si veda, ad es., *Il.* 18, 22-35: «con entrambe le mani prese la cenere arsa e se la sparse sul capo, sfigurando il bellissimo volto; cenere nera copriva la tunica profumata; nella polvere giaceva lui stesso, lungo disteso, e con le mani insozzava e strappava i capelli [...]. Dall'altra parte Antiloco si lamentava piangendo e teneva le mani di Achille, che singhiozzava dal profondo del cuore; temeva che con un'arma l'eroe si tagliasse la gola». Il dolore è così grande da spingere Achille a invocare la morte a sé (*Il.* 18, 98).

28 *Il.* 22, 460-515. Sugli episodi che vedono come protagonista del lamento Andromaca, nello specifico, si veda Gagliardi 2006.

29 Sembra opportuno, giunti a questo punto, motivare una metodologia così in discontinuità rispetto al tradizionale approccio filologico - tanto in contesto sudasiatico quanto altrove - richiamandosi a Furey 2012, evidenziando come i lavori non solo dei filologi, ma in generale degli studiosi che si muovono nel campo dei *religious studies* abbiano tratto giovamento inserendosi nel solco tracciato negli ultimi decenni a questa parte: «the sheer volume of books, articles, and conferences in the past three decades, work on the body and social power has transformed religious studies. This attention to body and society corrected the Protestant-style tendency to equate religion with inte-

il lamento nella letteratura antica sia avvertito come una minaccia per l'integrità psicofisica del corpo umano è ben chiaro, ad esempio, dall'analisi semantica condotta sui termini omerici impiegati per indicare le diverse modalità di lamento. Il verbo κλαίω ('piangere') è la reazione del corpo a un'emozione che colpendo il complesso viscerale causa un'alterazione fisiologica, per la precisione un turbamento cardiaco (Spatafora 1997, 1-4); il verbo γοάω - da cui il sostantivo γόος, che fino al V sec. a.C. designa l'intimo cordoglio manifestato da parenti e cari del defunto (Palmisciano 1999, 187) - indicherebbe invece un lamento 'terapeutico', capace di liberare il corpo dalle forze destabilizzanti originatesi dal dolore della perdita, agendo quindi come strumento «capace di ristabilizzare l'equilibrio psico-fisico dell'uomo» (Spatafora 1997, 7). Di fronte ad una notizia dolorosa la reazione psicofisica è quella dell'οἰμῶζειν, un «gemito istintivo di un corpo che è piegato assolutamente dal dolore» (12). Certamente di maggiore interesse per il nostro caso è la semantica del verbo ὀδύρομαι (lett. 'consumo il mio corpo lamentandomi'), termine connesso alla consunzione fisica causata dalle varie modalità del lamento. Tra queste, ὀδύρομαι, specie nei poemi omerici, è associato proprio all'atto del versare lacrime, atto collegato all'idea dello 'scioglimento del corpo' (14-7).

In *Ragh.* 8.43 il lamento, il versare lacrime e la perdita della tempratura naturale di re Aja è accostato per similitudine all'immagine di un ferro che, riscaldato dal fuoco, cominci a fondere («l'istesso ferro riscaldato e tutto inceso dal fuoco ammolisce»). Per cogliere meglio il senso della similitudine e la sua corrispondenza con la semantica del verbo greco, riporto la traduzione di Kale (1922, 64-5) della medesima strofa:

Having given up even his natural firmness he began to cry in accents choked by tears (in a thone faltering through the flow of tears). Even iron (when) heated becomes soft; what need we (then) say of those possessing bodies?

La medesima scelta viene operata in traduzione dal Formichi [s.d. (1913?), 128]:

Si lamentava egli singhiozzando, privo ormai della naturale sua forza; ma il ferro stesso, quando è molto arroventato si rammolisce; figuriamoci l'uomo, il gramo possessore d'un frale corpo!

Si noti come si discosti decisamente dalla lettera del testo la traduzione del Turrini evidente soprattutto nella scelta del termine 'ani-

riority and belief, and encouraged religionists to think about materiality, sex, and gender as theoretical categories rather than facts on the ground» (Furey 2012, 8-9). Si veda, inoltre, Holdrege 1998, 341-6.

mo' per rendere il sanscrito *śārīṣu* - locativo plurale del neutro *śārīra* - con il quale invece si indica chiaramente il corpo 'solido', 'fisico', ma anche il 'corpo morto' (Monier-Williams 1899, 1057a), il 'cadavere', affine all'impiego originario del greco σῶμα (Vernant 1986, 23-4). In *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 1.2.6, ad esempio, il termine *śārīra* indica chiaramente il corpo privo delle sue funzioni vitali (*prāṇa*), quindi il 'cadavere' («So, when his vital breaths had departed, his corpse began to bloat», *tat prāṇeṣūtkrānteṣu śārīraṃ śvayitum adhriyata*, Olivelle 1998, 38). Nel passo seguente (*Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 1.2.7) risalta il differente livello di impiego rispetto al termine *ātman*: «Then he had this desire: 'I wish that this corpse of mine would become fit to be sacrificed so I could get myself a living body (*ātman*)!'» (*so'kāmayata medhyaṃ ma idaṃ syādātmanvyanena syāmiti*, Olivelle 1998, 38-9). Appare perciò evidente la distinzione rispetto ad *ātman*³⁰ o, se si vuole, al termine *tanū* il quale - tra i tanti che la lingua sanscrita dispone per indicare il 'corpo' con vari livelli di impiego³¹ - indica il corpo nella sua completezza. Malamoud (1986), infatti, segnala come già in contesto vedico con il termine *śārīra* si indicasse esclusivamente il corpo materiale, mentre la lingua vedica «emploie d'ordinaire, pour nommer le corps des dieux et des hommes vivants, le terme *tanū*, qui [...] se réfère à la personne tout entière» (113).

La ricaduta fisiologica del dolore causato dalla morte dell'amata consorte è chiaro come si ripercuota *nel* corpo 'fisico' di re Aja, laddove invece il Turrini - fervente cattolico, è bene adesso dirlo³² - scelga liberamente di tradurre con 'animo', rinviando al dominio 'spirituale' gli effetti scatenati dall'infausto evento. L'anima, nella prospettiva e nelle parole del Turrini, «è la vita del corpo» (155). Tale 'logica disgiuntiva' ha attraversato - seppur in un complesso orizzonte non riducibile ai modelli monisti o dualisti - la sensibilità e il pen-

30 Sempre in *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (3.2.13), Olivelle afferma quindi: «A distinction is made here between *śārīra* [...] and *ātman* [...]. The *ātman* here may thus refer to the vital aspects of the body, as opposed to the corporeal» (1998, 507).

31 Le differenti concezioni del corpo nell'India antica si riflettono infatti nella ricchezza del repertorio lessicale che la lingua sanscrita mette a disposizione per indicarlo, con connotazioni che variano a seconda dell'impiego e dell'etimologia: *śārīra*, *kāya*, *deha*, *vigraha*, *aṅga*, *vapus*, *kalevara*, *tanus*, *gātra*, *śava*, *kuṇapa* (Wujastyk 2009, 190).

32 Così il Turrini commenta la deriva dei suoi tempi: «Procuriamo noi insegnanti [...] di non prendere il Cristianesimo a trastullo, siccome fanno a' nostri giorni molti mitografi, politici, storici». Essa contrasta, nella concezione del Nostro, con lo spirito dei popoli antichi, «che guardavano sul serio la fede» (Turrini 1899, 137-8). L'obiettivo ultimo per l'umanità intera e per l'anima, sempre nelle parole del Turrini, non può che essere Dio e il «pieno godimento di lui» (153). Si avrà modo di trattare più nel dettaglio la questione in un successivo lavoro condotto questa volta su un manoscritto inedito del Turrini (ASCTn ms. 2853/1) che raccoglie interessanti riflessioni storico-religiose sull'idea di dio in India.

siero occidentale³³ (cf. Nannini 2002). Inaugurata da Platone con l'idea di un'anima individuale - concetto consolidato nella tradizione giudaico-cristiana con Agostino e Tommaso - passando per Cartesio e oltre,³⁴ essa ha tracciato quindi una distinzione tra una dimensione spirituale e una materiale, tra anima/mente e corpo, di cui se ne avverte traccia nella sensibilità dello studioso trentino.

Come il ferro esposto lungamente al calore del fuoco (*abhitaptamayo'pi*) cominci a fondere perdendo la sua naturale durezza (*mārdavaṃ bhajate*), così i corpi (*śarīriṣu*), e non l'animo dunque, vengono piegati e 'sciolti' dal dolore. L'immagine del ferro che *sur-riscaldato* raggiunga il suo punto di fusione è ben chiarita nella scelta del verbo *taptam* (participio passato passivo, *vtap*) preceduto dal preverbo *abhi*-³⁵ (i.e. *abhitapta*), che letteralmente traduce 'sur-riscaldare', 'sovrariscaldato'. Sono il corpo e le membra di re Aja a fornire quella *vera risposta* a un evento che sconvolge, a un sintomo che *dà corpo* all'emozione generata dalla perdita improvvisa. In tale circostanza il corpo «resta l'unico 'campo espressivo' dell'uomo che ormai incapace di [...] affrontare un mondo, si trova a singhiozzare, a tremare, a impallidire a svenire» (Galimberti [1983] 2013, 303).

Si ricordi come l'Eros che Esiodo tratteggia nella *Teogonia* venga presentato negli effetti che esercita sugli uomini come λυσιμελής,³⁶ 'che scioglie le membra', capace di sovrastare e sconvolgere tanto

33 La *vexata quaestio* attorno all'unità disfatta', se tanto ha impegnato (e tutt'ora impegna) la filosofia e le scienze cognitive occidentali, diversamente può dirsi per le tradizioni filosofiche hindu (Holdrege 1998, 347), che spostano il discorso sulla relazione tra «the psychophysical organism [...] and the Self - variously termed Ātman, Brahman, or Puruṣa - which is represented as the ultimate reality» (Holdrege 1998, 347). Per una recentissima disamina della questione si veda Ram-Prasad 2018.

34 Una rilettura aggiornata del dualismo cartesiano è data da Scribano 2015; per un'attenta panoramica sul recente dibattito internazionale e interdisciplinare circa il rapporto tra emozioni e corpo si veda Giacomoni 2017.

35 *abhi*-, PIE *h₃ebʰi* (Beekes [1995] 2011, 247) 'verso', 'fino a', 'contro', 'in', 'oltre', 'su', 'sopra' è soggetto in alcuni casi alla perdita dell'originale senso direzionale/posizionale in favore di uno slittamento che indica 'aumento', 'intensificazione', 'eccellenza', si veda ad es. *abhi-vbhū*, 'be dominant' (Lowe 2017, 84). Ulteriore conferma di tale intensificazione conferita dal preverbo sta nell'impiego del solo verbo *tapta* che, associato sempre a un oggetto di ferro, indica semplicemente qualcosa di 'riscaldato', 'arroventato'. Si noti, ad es., tra le punizioni prescritte nel *Mānavadharmasāstra* per coloro i quali si siano macchiati di adulterio, o abbiano avuto rapporti sessuali con donne più anziane, il contatto con una superficie di ferro rovente: *Mānavadharmasāstra* 8.372: *pumāmsaṃ dāhayetpāpaṃ śayane tapta āyase | abhyādadyuśca kāṣṭhāni tatra dahyeta pāpakṛt* («He should have the male offender burnt upon a heated iron bed; they should stack logs and burn up that villain there», Olivelle 2005, 187); 11.104: *gurutaḷpo'bhībhāṣyainastapte svapyādayomaye | sūrmīm jvalantiṃ vāśliṣyenmṛtyunā sa viśudhyati* («A man who had sex with an elder's wife should proclaim his crime and lie down on a heated iron bed, or embrace a red-hot metal cylinder», 220).

36 L'arcaicità e l'ampia diffusione della figura di Eros, come anche dell'epiteto, tragono conferma da un componimento del VII sec. a.C., composto con probabilità a Calcide, in Eubea, in cui è già definito λυσιμελής (Fasce 1977, 17, 168-70).

gli dei immortali quanto gli uomini³⁷ (cf. Clay 2003, 95-8). In Omero il termine³⁸ – che ancora non indica quel principio cosmogonico alla base dell'attività generatrice della natura descritto da Esiodo – è associato a termini impiegati per indicare gli effetti della morte,³⁹ del sonno, del destino (Fasce 1977, 11) o ancora a verbi come 'spezzare', 'uccidere', 'sopraffare' (Thornton 1997, 14-15). L'epiteto è impiegato ugualmente nella lirica d'amore per indicare gli effetti della passione amorosa⁴⁰ (Calame [1992] 1999, 36-8), e specialmente con Saffo – allo stesso modo di Alcmane, Pindaro, Ibico, ecc. – si carica di attributi negativi: una potenza invincibile, che richiama l'idea di mostruosità, una forza che agita e tormenta (Fasce 1977, 132). Senza addentrarci troppo, il rapporto e la percezione che i greci avevano dell'eros sono ben sintetizzati nelle parole di Thornton (1997, 35): «To the Greeks, sexual desire is a plague, a syndrome like AIDS that attacks the body and mind [...] ultimately leading [...] to death».

5 Conclusioni

Quanto segue nelle strofe di qui sino alla fine è un susseguirsi di esclamative e di interrogazioni stereotipate che Aja pone a sé stesso o che rivolge alla defunta consorte, e nelle quali è possibile scorgere una certa somiglianza con moduli verbali comuni all'interno di quel 'discorso protetto della lamentazione' documentato e descritto da De Martino, tanto nel campo etnografico quanto in quello dell'epica antica (De Martino [1958] 2008, 80-96). Aja interroga sé stesso sul destino crudele, che lo ha ingiustamente colpito (strofe 15-18), e interroga Indumatī sulle ragioni del suo abbandono (22, 24, 26), per poi riporre speranza in un suo ritorno o nel suo risveglio (strofa 23, 24):

- 22 Per addietro io non t'ho mai fatto,
no, nemmeno del pensiero, nulla di spiacevole:
perché cagione tu m'abbandoni? Forse son io
signor della terra solamente di nome? In te

37 Hes. *Th.* 120-2: ἡδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι Θεοῖσι, | λυσιμελής, πάντων τε Θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων | δάμανται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλὴν; *Th.* 909-10: ἔρος εἵβετο δερκομενάων | λυσιμελής.

38 Per una recente proposta circa l'etimologia del termine si veda Musso 2012.

39 Il legame non pare limitarsi ai passi omerici o all'accostamento di vocaboli identici, ma è parso trovare conferma anche nell'ambito delle pratiche funerarie, specialmente della Grecia arcaica (cf. Fasce 1977, 117-8; Vermeule 1979, 145).

40 Sapph. fr. 130: Ἔρος δηῖτέ μ' ὀ λυσιμέλης δόνει | γλυκύκιτρον ἀμάχανον ὄρπετον.

sola poi è tutto quel piacere e diletto che la mia propria natura possa trovare.⁴¹

- 23 O donna dalle morbide e delicate coscine, l'aura movendo i tuoi ricciuti capelli, avvolgolati e intessuti di fiori, splendidi del colore delle negre api, fa l'animo mio sperante nel tuo ritorno.⁴²
- 24 Perciò, o sposa mia dolcissima e amabile, di presente svegliati, risentiti e piacciati discacciar l'affanno mio, così come nelle caverne dell'Himālaya l'erba di notte folgoreggiando dissipa le tenebre.⁴³
- 26 Alla luna ritorna la notte, all'augello Ciakravāka l'amata femmina, e così a questo modo eglino due portano in pace altre separazioni: ma tu perché cagione senza fine m'ac cuori in perpetuo abbandonandomi?⁴⁴

L'invocazione di re Aja all'indirizzo di un suo risveglio (*tadapohitumarhasi priye pratibodhena*) è tipica delle lamentazioni funebri,⁴⁵ così come l'idea che il corpo del defunto non giaccia in stato di morte ma sia solo addormentato (*kimidaṃ kinnarakaṇṭha supyate*):

- 34 O dalla voce dei Kinnara, perché ti sei tu addormita prima ancora d'aver compiuta questa leggiadra cintura, la cui metà meco abbellisti co' fiori di Vakula, menanti il soavissimo odore dell'alito tuo?⁴⁶

⁴¹ *manasāpi na vipriyaṃ mayā kṛtapūrbaṃ tava kiṃ jahāsi mām | nanu śabdapatih kṣiterahaṃ tvayi me bhāvanibandhanā ratiḥ.* (Ragh. 8.52)

⁴² *kusumotkhacitān balībhrtaḥ calayan bhrīgarucastavālakān | karabhoru karoti mārutaḥ tadupāvartanaśaṅki me manaḥ.* (Ragh. 8.53)

⁴³ *tadapohitumarhasi priye pratibodhena viśādamāsu me | jvalitena guhāgataṃ tamaḥ tuhinādreriva naktamośadhiḥ.* (Ragh. 8.54)

⁴⁴ *śāśinaṃ punareti śarvarīdayitā dvandvacaraṃ patatṛiṇam | iti tau virahāntarakṣamau kathamatyantagatā na mām daheḥ.* (Ragh. 8.56)

⁴⁵ Come registrato da De Martino ([1958] 2008, 138), tra i rischi della crisi del cordoglio vi è il rifiuto dell'evento luttuoso, e di conseguenza il rapportarsi con il corpo del defunto come se si trattasse di un dormiente o di una persona assente.

⁴⁶ *tava niḥśvasitānukāribhiḥ vakulairardhacitām samaṃ mayā | asamāpya vilāsamekhalāṃ kimidaṃ kinnarakaṇṭhi supyate.* (Ragh. 8.64)

Infine, le strofe in cui Aja rievoca le virtù dell'amata (*guṇakīrtana*) e lamenta - opponendola alle gioie dei ricordi passati - il patimento nel quale si trova adesso causato dalla separazione (*viraha*) rappresentano un altro modulo tipico del genere della lamentazione, tanto nell'epica del mondo antico quanto nella contemporaneità, e che richiama al bisogno «di riappropriarsi di ciò che del morto effettivamente è permanente e non patisce morte» (De Martino [1958] 2008, 84):

- 29 Ai cuculi tu lasciasti la dolce e soave
tua voce, a' cigni il portamento per amore lan-
guido, il tremulo tuo sguardo alle cervice, e l'
giocolar alle piante per un picciolo vento mosse.⁴⁷
- 30 Queste tue doti, pur bramosa di salire
al cielo d'Indra, di certo per lo mio amore tu
hai lasciate quaggiù: e tuttavolta elle non val-
gono punto punto a consolar il mio cuore per
la tua separazione e partimento addolorato a
morte.⁴⁸
- 37 Consorte, consigliatrice, intima amica,
amata discepola nella soavissima arte del canto,
dimmi: che mai non mi fu rapito dalla morte,
la quale priva d'ogni pietà, a un tratto mi ti
tolse?⁴⁹

In conclusione, come riportato nelle premesse, il presente contributo ha posto l'attenzione su una figura poco conosciuta dell'indologia italiana, Giuseppe Turrini, e in particolare su un interesse specifico nei suoi studi - quello degli episodi funebri - e sull'attività traduttologica a essi collegata. Profittando delle riflessioni demartiniane e post-demartiniane attorno al tema della lamentazione funebre nel mondo antico, e senza mai prescindere dal dato filologico del testo, si è in principio chiarito il distacco rispetto alla lettera del testo sanscrito volutamente ricercato dalla sensibilità del traduttore, reminiscenza 'poetica' di quella scissione tra anima-corpo e matrice - esattamente come un sistema numerico binario zero-uno - di una lunghissima serie di discorsi, immagini, rappresentazioni tanto nell'ambito filo-

⁴⁷ *kalamanyabhṛtāsu bhāsitaṃ kalahaṃsīṣu madālasaṃ gataṃ | pṛṣṭāṣu vilolamīkṣitaṃ pavanādhūtalatāsu vibhramāḥ. (Ragh. 8.59)*

⁴⁸ *tridivotsukayāpyavekṣya mām nihitāḥ satyamamī guṇāstvayā | virahe tava me guruvyatham hṛdayam na tvaivalambitum kṣamāḥ. (Ragh. 8.60)*

⁴⁹ *grhiṇī sacivah sakhī mithaḥ priyaśiṣyā lalite kalāvidhau | karuṇāvimukhena mrtyunā haratā tvām vada kiṃ na me hṛtaṃ. (Ragh. 8.67)*

sifico-epistemologico quanto in quello artistico-letterario. Sgombrato dunque il campo dall'interpretazione data dal Turrini del passaggio di *Raghuvamśa* 8.43, si è avuto modo di mostrare – secondo una modalità di procedere di recente applicata al panorama della tradizione letteraria classica (cf. ad es. Gagliardi 2006, 2007, 2010) – l'attenzione di Kālidāsa verso le ricadute fisiologiche in atto sui corpi protagonisti dell'episodio in questione. Tale espressione letteraria ha mostrato – anche in contesto letterario sudasiatico – l'attitudine a individuare nel lamento fatto seguire alla morte di Indumatī una minaccia all'integrità psico-fisica. Si è cercato in parallelo di scorgere, all'interno del medesimo episodio, tracce di quel formulario topico, raccolto per primo da Ernesto De Martino, all'interno del genere letterario della lamentazione nel mondo antico, con riferimento particolare all'epica classica. Il genere letterario della lamentazione (*vilāpa*) nella letteratura sudasiatica, in particolare nell'epica e nel *kāvya*, manca di uno studio sistematico e circoscritto ai soli episodi che qui, per sommi capi, si è cercato di segnalare. Tale analisi, seguendo la metodologia di ricerca qui delineata e in linea con quanto avvenuto nel contesto classico, dovrebbe preliminarmente circoscrivere la natura e il senso dei brani riconducibili al genere del *vilāpa*, e al contempo definire il rapporto di questi con la tradizione reale del contesto di riferimento, non già per stabilire in maniera arbitraria corrispondenze e/o continuità⁵⁰ quanto per poter meglio definirne (e apprezzarne) la 'natura artificiale', ossia quella rielaborazione poetica di episodi certamente vissuti nella vita quotidiana reale di ogni tempo.

50 Senza ritornare sul dibattito post-demartiniano circa il rapporto, le affinità e le eredità del dato testuale fissato in forma poetica dei lamenti funebri antichi con la tradizione folclorica reale del lamento raccolto invece nel dato etnografico, mi limito a segnalare la sintesi proposta in fase di esposizione della propria metodologia di lavoro da Gagliardi 2010, 110-12. Le conclusioni alle quali si giunge – fermo restando che ci si muove in quell'ambito 'euromediterraneo' individuato da De Martino – propongo una mediazione e una conciliazione tra prodotti culturali lontani nel tempo e nello spazio, valorizzando e dando credito alle analogie tra il dato testuale (del repertorio omerico) e l'elemento folclorico registrato a distanza di secoli anche nonostante la sovrapposizione del cristianesimo. Tale continuità infatti è giustificata e garantita non già dalla vicinanza o meno a livello temporale/geografico tra due fenomeni culturali, quanto da quella funzione di controllo del dolore in occasione di una morte che riveste il rituale funerario, e in particolare il lamento funebre, funzione sulla quale si è sviluppata a punto la riflessione demartiniana.

Bibliografia

Fonti primarie

I riferimenti alla *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* e al *Mānavadharmasāstra* sono tratti rispettivamente da Olivelle 1998 e 2005.

ASC Tn ms. 2849/4, *La morte del figlio romito*.

ASC Tn mss. 2851-2852, *Il lamento di re Agia*.

ASC Tn ms. 2853/1, *L'idea di dio nell'India antica*.

Hes. *Th.* = West, L. Martin (ed.) (1966). *Hesiod. Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary by M.L.W.* Oxford: Clarendon Press.

Il. = Ciani, Maria Grazia; Avezzù, Elisa (a cura di) (1998). *Iliade*. Torino: UTET.

Sapph. fr. 130 = Tedeschi, Gennaro (a cura di) (2015). *Saffo: Frammenti. Antologia di versi con introduzione, testo, traduzione, commento*. Trieste: EUT.

Ragh. = Turrini, Giuseppe (1899). *Il lamento del re Agia sopra Indumati sua moglie di Kalidasa. Coi commenti di Mallinata*. Bologna: Regia Tipografia.

Fonti secondarie

Acri, Andrea (2017). «Tantrism 'Seen from the East'». Acri, Andrea; Blench, Roger; Landmann, Alexandra (eds), *Spirits and Ships. Cultural Transfers in Early Monsoon Asia*. Singapore: Iseas Publishing. DOI <https://doi.org/10.1355/9789814762779-005>.

Beekes, Robert S.P. [1995] (2011). *Comparative Indo-European Linguistics. An Introduction*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. DOI <https://doi.org/10.1075/z.72>.

Benedetti, Amedeo (2014). «Angelo de Gubernatis nelle lettere agli amici letterati». *Lares*, 80(2), 305-36.

Boccali, Giuliano; Piano, Stefano; Sani, Saverio (a cura di) (2000). *Le letterature dell'India*. Torino: UTET.

Boccali, Giuliano (a cura di) (2002). *Poesia d'amore indiana. Nuvolo messaggero, Centuria d'amore, Le stanze dell'amor furtivo*. Venezia: Marsilio.

Boccali, Giuliano (2007). «Descriptions of nature in Kavya and Greek Lyric Poetry». Vacek, Jaroslav (ed.), *Pandanus '07: Nature in Literature, Art, Myth and Ritual*, vol. 1. Prague: Triton, 9-22.

Boccali, Giuliano (2011). «Tra città e foresta: dialettica di spazi nelle descrizioni letterarie dei testi indiani classici». Angelillo, Maria (a cura di), *Asiatica Ambrosiana. Saggi e ricerche di cultura religioni e società dell'Asia*. Roma: Bulzoni Editore, 291-314.

Boccali, Giuliano (2017). «Le immagini della natura nella poesia indiana classica». *Il Verri*, 63, 2017, 123-35.

Boccali, Giuliano (a cura di) (2018). *La storia di Śiva e Pārvatī (Kumārasambhava)*. Venezia: Marsilio

Bordaș, Liviu (2005). «Etnologia ed orientalistica romantica nei nuovi stati Italia e Romania: Angelo de Gubernatis, Dora d'Istria, e gli studiosi romeni nella seconda metà dell'Ottocento». *AION*, 65(1-4), 103-19.

Bresciani, Antonio (1850). *Dei costumi dell'isola di Sardegna comparati con gli altri popoli antichissimi orientali*. 2 voll. Napoli: Civiltà cattolica.

- Bronner, Yigal (2010). *Extreme Poetry: The South Asian Movement of Simultaneous Narration*. New York: Columbia University Press. DOI <https://doi.org/10.7312/bron15160>.
- Calame, Claude [1992] (1999). *The Poetics of Eros in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press. DOI <https://doi.org/10.1515/9781400849154>.
- Canadelli, Elena, (2010). «La biblioteca privata di Tito Vignoli. Letture di un antropologo evoluzionista». *Storia in Lombardia*, 30(3), 5-29.
- Cetto, Adolfo (1956). *La Biblioteca comunale di Trento nel centenario della sua apertura*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Clay, Jenny Strauss (2003). *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI <https://doi.org/10.1017/cbo9780511482397>.
- De Gubernatis, Angelo (1873). *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso gli altri popoli indo-europei*. Milano: Fratelli Treves.
- De Martino, Ernesto [1948] (1973). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- De Martino, Ernesto (1995). *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*. Introduzione e cura di Marcello Massenzio. Lecce: Argo.
- De Martino, Ernesto [1958] (2008). *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Fabbri, Lorenzo (2017). «Angelo De Gubernatis e la mitologia comparata». *Studi e materiali di storia delle religioni*, 83(1), 143-69.
- Fabbri, Lorenzo (2018). «Angelo De Gubernatis pioniere degli studi di mitologia vegetale in Italia. Esame critico della *Mythologie des plantes*». *Studi e materiali di storia delle religioni*, 84(1), 300-21.
- Fasce, Silvana (1977). *Eros: la figura e il culto*. Genova: Tilgher-Genova.
- Formichi, Carlo [s.d. (1913?)]. *La stirpe di Raghu*. Milano: Istituto Editoriale Italiano.
- Furey, Constance M. (2012). «Body, Society, and Subjectivity in Religious Studies». *Journal of the American Academy of Religion*, 80(1), 7-33. DOI <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfr088>.
- Gagliardi, Paola (2006). «I lamenti di Andromaca nell'*Iliade*». *Gaia*, 10, 11-46. DOI <https://doi.org/10.3406/gaia.2006.1487>.
- Gagliardi, Paola (2007). *I due volti della gloria. I lamenti funebri omerici tra poesia e antropologia*. Bari: Levante.
- Gagliardi, Paola (2010). «Il tema del cadavere nei lamenti funebri omerici». *Gaia*, 13, 107-36. DOI <https://doi.org/10.3406/gaia.2010.1541>
- Galimberti, Umberto [1983] (2013). *Il corpo*. Milano: Feltrinelli.
- Giacomoni, Paola (2017). «Descartes' Emotions: From the Body to the Body». *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, 8(1), 14-29.
- Holdrege, Barbara A. (1998). «Hindu Discourses of the Body and the Study of Religion». *International Journal of Hindu Studies*, 2(3), 341-86. DOI <https://doi.org/10.1007/s11407-998-0002-8>.
- Hudson, T. Emily (2012). *Disorienting Dharma Ethics and the Aesthetics of Suffering in the Mahabharata*. New York: Oxford University Press. DOI <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199860760.001.0001>.
- Hyun, Jin Kim (2016). *The Huns*. Abingdon; New York: Routledge. DOI <https://doi.org/10.4324/9781315661704>.
- Kale, Moreshwar Ramchandra (1922). *The Raghuvamsa of Kalidasa: With the Commentary Sanjivani of Mallinatha*. Bombay: Gopal Narayen & Co.
- Kurbanov, Aydogdy (2013). *The History and Archaeology of the Hephthalites*. Bonn: Habelt Verlag.

- Lalye, G. Pramod (2002). *Mallinātha*. New Delhi: Sahitya Akademi.
- Lowe, John L. (2017). *Transitive Nouns and Adjectives. Evidence from Early Indo-Aryan*. Oxford: Oxford University Press. DOI <https://doi.org/10.1093/oso/9780198793571.001.0001>.
- Malamoud, Charles (1986). «Briques et mots. Observations sur le corps des dieux dans l'Indie védique». Malamoud, Charles; Vernant, Jean-Pierre (éds), *Corps des dieux*. Paris: Gallimard, 103-30.
- Monier-Williams, Monier (1899). *A Sanskrit-english Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-european Languages*. Oxford: The Clarendon Press.
- Musso, Olimpio (2012). «Eros (Hes. Th. 116-122): un'etimologia preindeuropea, con un'appendice su Tuche». *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*. Firenze: Firenze University Press, 613-17.
- Nannini, Sandro (2002). *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*. Roma-Bari: Laterza.
- Olivelle, Patrick (1998). *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Olivelle, Patrick (2005). *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. New York: Oxford University Press.
- Omchery, Leela (1967). «Folk Music in Mahabharata». *Asian Folklore Studies*, 26(1), 129-36. DOI <https://doi.org/10.2307/1177703>.
- Palmisciano, Riccardo (1999). «Lamento funebre, culto delle Muse e attese escatologiche in Saffo (con una verifica su Archiloco)». *Seminari romani di cultura greca*, 1(2), 183-205.
- Peterson, Indira Viswanathan (2003). *Design and Rhetoric in a Sanskrit Court Epic. The Kīrātārjunīya of Bhāravi*. Albany (NY): Suny Press.
- Prakash, Buddha (1955). «A Reference to Funerary Custom of the Hunas in the Raghuvamsa of Kalidasa». *Proceedings of the Indian History Congress*, 18, 77.
- Pullè, Francesco Lorenzo (a cura di) (1898). *Studi italiani di filologia indo-iranica*, vol. 2. Firenze: Carnesecchi & Figli.
- Ram-Prasad, Chakravarthi (2018). *Human Being, Bodily Being: Phenomenology from Classical India*. Oxford: Oxford University Press. DOI <https://doi.org/10.1093/oso/9780198823629.001.0001>.
- Scribano, Emanuela (2015). *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*. Roma: Carocci.
- Sorrentino, Antonio (a cura di) (2004). *Angelo De Gubernatis: Europa e Oriente nell'Italia umbertina*, 5 voll. Napoli: Istituto universitario orientale.
- Spatafora, Giuseppe (1997). «Esigenza fisiologica e funzione terapeutica del lamento nei poemi omerici. (Studio sul significato di κλαίω, γοάω, στένω, οἰμῶζω/κωκύω, ὀδύρομαι)». *L'antiquité classique*, 66, 1-23. DOI <https://doi.org/10.3406/antiqu.1997.1265>.
- Stasolla, Maria Giovanna (2013). «The 'Orient' in Florence (19th Century). From Oriental Studies to the Collection of Islamic Art, from a Reconstruction of the 'Orient' to the Exotic Dream of the Rising Middle Class». *Oriente Moderno*, 93, 3-31. DOI <https://doi.org/10.1163/22138617-12340002>.
- Taddei, Maurizio (a cura di) (1995-2001). *Angelo de Gubernatis: Europa e Oriente nell'Italia umbertina*. 4 voll. Napoli: Istituto universitario orientale (nel IV vol. la cura è anche di Sorrentino, Antonio).
- Thornton, Bruce S. (1997). *Eros: The Myth of Ancient Greek Sexuality*. Boulder; Oxford: Westview Press. DOI <https://doi.org/10.4324/9780429500770>.

- Tullio-Altan, Carlo; Massenzio, Marcello (1998). *Religioni, simboli, società: sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*. Milano: Feltrinelli.
- Vermeule, Emily (1979). *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Vernant, Jean-Pierre (1986). «Corps obscur, corps éclatant». Malamoud, Charles; Vernant, Jean-Pierre (éds), *Corps des dieux*. Paris: Gallimard, 19-58.
- Vicente, Filipa Lowndes (2012). *Altri orientalismo. L'India a Firenze 1860-1900*. Firenze: Firenze University Press.
- Wickett, Elizabeth (1993). "For our Destinies": *The Funerary Lament of Upper Egypt* [Ph.D dissertation]. University of Pennsylvania: Department of Folklore.
- Wilce, James M. (2009). *Crying Shame Metaculture, Modernity, and the Exaggerated Death of Lament*. Malden (MA); Oxford: Wiley-Blackwell. DOI <https://doi.org/10.1002/9781444306248>.
- Wujastyk, Dominik (2009). «Interpreting the Image of the Human Body in Premodern India». *International Journal of Hindu Studies*, 13(2), 189-228. DOI <https://doi.org/10.1007/s11407-009-9077-0>.
- Zimmer, Heinrich [1946] (1972). *Myth and Symbols in Indian Art and Civilisation*. New York: Bollingen Foundation.

